



Cahiers d'études africaines

165 | 2002
Varia

Otayek, René (sous la direction de). – *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*. Talence, Centre d'études d'Afrique noire, 1999, 168 p.

Sandra Fancello



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/1476>

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

ISBN : 978-2-7132-1420-2

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Sandra Fancello, « Otayek, René (sous la direction de). – *Dieu dans la cité : dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*. Talence, Centre d'études d'Afrique noire, 1999, 168 p. », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 165 | 2002, mis en ligne le 25 mai 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/1476>

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© Cahiers d'Études africaines

Otayek, René (sous la direction de).
*– Dieu dans la cité : dynamiques
religieuses en milieu urbain ouagalais.*
Talence, Centre d'études d'Afrique
noire, 1999, 168 p.

Sandra Fancello

- 1 L'ouvrage se présente sous la forme d'un recueil d'articles, divisé en deux parties. La première porte plus spécifiquement sur les enjeux et les manifestations sur la scène publique des différentes dénominations religieuses, notamment musulmanes, protestantes et catholiques. René Otayek met l'accent sur l'investissement des mouvements religieux protestants et musulmans dans le développement local urbain et la gestion communale dans un contexte récent de décentralisation et d'ajustement structurel. La seconde est plus centrée sur la conversion en tant que stratégie individuelle de résolution des conflits locaux, interpersonnels ou interethniques. L'analyse des stratégies identitaires mises en œuvre à travers la conversion au protestantisme évangélique et l'adhésion à une communauté religieuse sécurisante face aux attaques extérieures (sorcières) domine cette deuxième partie. Ces communautés sont perçues et définies comme des lieux de « re-communautarisation » ou de transition du rural à l'urbain, comme une « réponse à l'insociabilité » (P.-J. Laurent) notamment à travers la création d'un consensus communautaire ou d'une « entente mutuelle », la prise en charge de la maladie. L'offre de guérison étant un élément constitutif de ces mouvements, des appels à la conversion et de leur succès relatif, une partie est consacrée aux « quêtes de guérison » et de réponses face au Mal, notamment par l'accent mis sur le recours à la prière par laquelle se caractérisent les mouvements évangéliques.
- 2 La réflexion sur l'articulation entre le religieux et la « gestion de la ville » ne représente qu'une part mineure des études françaises de sociologie urbaine. René Otayek met cette lacune sur le compte d'une « idéologie française imprégnée du culte de la laïcité », et des

réticences de nombreux chercheurs à considérer le religieux comme un « authentique objet scientifique ». À cela s'ajoutent les incertitudes liées à la découverte d'un « terrain » difficile et trop souvent perçu comme « marginal » au regard de problématiques plus « légitimes ». Ces deux axes de recherches s'entremêlent pourtant lorsque la représentation des mouvements religieux sur la scène publique passe par la formation de leaders religieux à vocation politique. La rencontre du pouvoir politique et des institutions religieuses dans certaines sphères de la vie sociale et politique oblige à considérer le fait religieux comme une réalité multidimensionnelle, selon les modes d'actions de ces types de pouvoirs, politique et confessionnel. R. Otayek propose donc une approche « holiste » du religieux en milieu urbain, appréhendé comme « phénomène social total ». Le milieu urbain est particulièrement propice à une analyse des différentes sphères d'influence des mouvements religieux dans la mesure où la ville, et plus encore la capitale Ouagadougou, est marquée par une effervescence religieuse intense. Celle-ci est moins visible en milieu rural du fait que la multiplicité des dénominations y est moins évidente et que la représentation de certains groupes y est minoritaire.

- 3 La réflexion sur l'articulation des rapports entre gestion communautaire et démocratie locale se situe en milieu urbain, sur ce « terrain ouagalais » où « les institutions qui gèrent le sacré s'imposent [...] *de facto*, comme des pièces importantes de ce dispositif de soins palliatifs, se substituant à l'État défaillant, se posant en interlocuteurs privilégiés des administrations centrales et des communes » (p. 19). C'est dans cette perspective que le religieux se présente comme un « révélateur » et un « analyseur » des rapports de pouvoir, de la politique de décentralisation : « Souvent d'ailleurs, ces initiatives répondent à un appel direct de l'État aux communautés religieuses pour qu'elles s'investissent dans l'action socio-économique » (p. 36). R. Otayek définit les leaders, dans le contexte africain de foisonnement religieux et d'intercession entre le religieux et le politique sur la scène publique, comme disposant, en dehors de leur charisme et leur capacité à rassembler les foules, d'un capital relationnel, d'une insertion dans des réseaux de clientèle politique et d'une proximité par rapport aux lieux de pouvoir politico-administratifs. Par leurs qualités, pour le moins inattendues, ces leaders « s'affirment comme de véritables entrepreneurs du développement, fondant leur légitimité sur leur capacité à s'approprier les voies d'accès au salut ».
- 4 L'accent est donc mis aussi bien sur les enjeux sociopolitiques locaux de l'implication des Églises et mouvements religieux de toute obédience que sur les ressorts individuels et psychologiques de la conversion. Celle-ci donne à voir une volonté de changement individuel et social à travers des itinéraires religieux de conversions multiples. André Soubeiga relève l'influence des pays côtiers comme la Côte-d'Ivoire, le Bénin, le Ghana, des « foyers d'invention et de diffusion », sur les pays de l'intérieur sahélien (facteurs exogènes) aussi bien que l'effet déstabilisant de la révolution (de 1983 à 1987) qui eut pour conséquence de provoquer une demande religieuse perçue comme une « quête de repères » (p. 111). Parmi les modes d'interventions de ces Églises aux multiples dénominations, la guérison miraculeuse, souvent à l'origine de la conversion, constitue un trait commun. Elles sont perçues comme des « lieux de prise en charge de la maladie ». Les prières de guérison viennent ainsi destituer ou concurrencer les établissements sanitaires de l'œuvre médicale missionnaire en lui substituant tout un cortège de pratiques rituelles charismatiques à vocation thérapeutique comme la prière. La « mise en scène » de la prière désigne tout un ensemble de pratiques rituelles plus ou moins codifiées et destinées à mener la lutte contre le Mal et à obtenir la délivrance. Dans un

contexte où la guérison est assimilée à une délivrance des puissances maléfiques, les religions traditionnelles sont l'objet d'un traitement stigmatisant de la part des Églises particulièrement pentecôtistes. La conversion, entendue comme un changement individuel, de cœur et d'esprit, aboutit à la diabolisation de l'autre, représentant des lois coutumières et pratiques traditionnelles. Le discours pentecôtiste puise abondamment dans les représentations traditionnelles qu'il reformule : « Les coutumes autochtones, quand elles ne sont pas reprises, réadaptées et investies d'une signification "biblique", restent un sujet d'inspiration pour les nouveaux mouvements religieux, obligés de composer avec le contexte culturel local pour se légitimer et se développer » (Soubeiga p. 118). Parallèlement, la diabolisation des pratiques coutumières ou traditionnelles par le discours pentecôtiste amène à considérer cette religion comme le seul refuge face à la contrainte des lois coutumières. L'intériorisation par les fidèles des valeurs véhiculées par la doctrine pentecôtiste fait que la conversion religieuse se double d'une « conversion à une forme de modernité ». Le pentecôtisme, en s'opposant aux coutumes traditionnelles, propose aux fidèles d'agir par eux-mêmes, pour eux-mêmes par « l'invention de trajectoires plus individuelles ». La conversion au pentecôtisme se présente donc à la fois comme un refuge d'où les fidèles tentent de se distancer des règles socio-économiques lignagères et comme le premier acte individuel qui vient s'opposer au « communautarisme villageois ». Pour P.-J. Laurent, « ce processus équivaut à "faire le développement" ; un "projet" qui ne peut se concevoir sans une conversion qui protège la transgression ». Si la conception persécutrice de l'agression par la magie demeure intacte, le converti dispose maintenant d'une protection divine qu'il a obtenue dans la conversion.

- 5 La contribution de P. Rouamba porte sur l'implantation de la « Première Église Baptiste » de Ouagadougou, importée du Nigeria dès les années 1920 et issue d'une mission d'origine américaine présente au Nigeria depuis 1870. L'expansion vers le Burkina Faso fut le fait des commerçants Yoruba, initialement installés dans le quartier Zangouethan de Ouagadougou qui rassemble de nombreux immigrants, commerçants, comme les Haoussas, également originaires du Nigeria. La communauté yoruba, divisée entre chrétiens et musulmans (largement majoritaires) dirige son action prosélyte vers ses compatriotes musulmans. La création de la « Première Église Baptiste » de Ouagadougou répond avant tout à la domination numérique des Yorubas musulmans (p. 132). L'Église, qui ouvre ses portes en 1962, se présente à la fois comme un espace « d'entre-soi identitaire », un lieu de « re-communautarisation », un « espace refuge » face à la communauté musulmane yoruba et vis-à-vis de la société environnante. Un espace d'affirmation identitaire, à la fois de repli sur soi et d'ouverture sur le monde où la société traditionnelle yoruba tente de se reproduire.
- 6 J.-C. Barbier porte un regard plus résolument « sociologique » dans son « repère démographique » où il présente un certain nombre de données statistiques sur la répartition des appartenances religieuses au Burkina Faso. L'approche statistique, si elle permet d'avoir une représentation approximative de la distribution des différentes confessions religieuses et du nombre de convertis, notamment musulmans et protestants, ne permet pas, cependant, de déduire précisément, ou « statistiquement », le nombre « d'animistes ». En effet, si la radicalité de la conversion pentecôtiste exige un rejet total des religions coutumières et une « rupture totale avec le passé », il n'en est pas de même de la conversion à l'islam qui ne se traduit pas nécessairement par l'abandon d'un certain nombre de pratiques et de représentations magico-religieuses traditionnelles. L'inégalité

des négociations entre ces systèmes de croyances et la complexité des modes de reconstructions identitaires dans la conversion rendent difficile toute approche classificatoire. C'est précisément sur les modalités de la reconstruction identitaire à travers le changement d'appartenance religieuse que porte l'ensemble de la seconde partie de l'ouvrage.

- 7 Le développement des Églises et groupes charismatiques au Burkina Faso se présente donc comme le résultat d'une rencontre entre l'expansion de ces Églises venues de la côte, et par-delà, des États-Unis, et des contextes de conflits locaux dans lesquels le politique et le religieux s'entremêlent. Cette rencontre est à l'origine de stratégies individuelles matérialisées par des changements d'adhésions religieuses, elles-mêmes étroitement liées à une perception du milieu urbain et de la sphère politique comme lieux de multiplication des possibles. L'ouvrage centré sur les dynamiques religieuses en milieu urbain propose une approche du contexte local comme le lieu d'imbrication des facteurs endogènes et exogènes et comme révélateur d'une somme de motivations individuelles, de procès ou conflits interpersonnels qui trouvent là, aux yeux des individus, une possibilité de dépassement.